

Alexander Pettersson

”ALLT ÄR ENERGI”

**SUBJEKTIVITET OCH FRAMMANING
INOM REIKIHEALING I SVERIGE**

Innehållsförteckning

1. INLEDNING	3
Disposition.....	5
2. METOD OCH FÄLT.....	6
3. REIKI SOM MEDICINSK BEHANDLINGSMETOD.....	7
En holistisk sjukdomssyn	8
Transformation och andlig upplevelse.....	9
Upplevelsens karaktär.....	11
Tro och ambivalens.....	14
4. REIKI SOM TEKNIK.....	15
Häxan och Evans-Pritchard	15
Reiki-rummet: en plats för frammaning	16
Medlet som mål	18
Skolning i allmänandlighet.....	20
Bortom subjektivitet?	20
5. AVSLUTANDE DISKUSSION	21
”Allt är energi”	21
Andlig upplevelse som existentiell grund	22
”Tillbaka till sakerna själva”	25
Självreflexivitet	25
Sammanfattning.....	26
Slutnoter.....	27
Referenslista	28

1. INLEDNING

Möjligheterna att välja form och innehåll för sin sjuk- och friskvård i Sverige är idag stora. Framförallt inom alternativ- och komplementärmedicin är mångfald och variation dominanta aspekter. Många behandlingar finns att välja på, och de kan genomföras på flera olika sätt. Samma mångfald har kommit att karaktärisera också den religiösa sfären. I detta fall är det inom nyandlighet,¹ eller *New Age*, som mångfaldens och variationens dominans utmärker sig. Ofta finns också en klar koppling mellan alternativ- och komplementärmedicin och nyandlighet. I navet av denna koppling ligger nyandlig healing. Den här uppsatsen behandlar den nyandliga healingtekniken reiki, som utmärker sig med talrika och aktiva utövare. Uppsatsen diskuterar på vilket sätt reiki utövas i Sverige, och de andliga upplevelser som Svenska reikiutövare har i samband med tekniken.

Reiki är en form av energihealing som sker genom handpåläggning eller distanshealing. Tekniken har sitt ursprung i Japan, ordet kommer från japanskans *rei* och *ki* som av svenska utövare oftast översätts som ”universell livsenergi” (se URL 2). Helande sker i och med att reikihealern kanaliserar en utomstående och ”positiv” helande energi² genom sina händer in i en mottagande persons kropp. För att utöva reiki är vissa utbildningssteg nödvändiga. Dessa tar formen av en kurs på 1-2 dagar där eleven initieras³ i tekniken och lär sig dess teori. Efter Reiki 1 kan utövaren hela genom handpåläggning, efter Reiki 2 utföra distanshealing. Tredje steget är en masterutbildning, efter vilken utövaren får titeln *reikimaster* och själv tillåts utbilda och initiera andra.

Reiki har idag även flera underkategorier med smärre skillnader men samma kärna. Ett vanligt exempel är Angelic Reiki, där utövaren upplevs vägledas av änglar under behandlingen. Utövandets tillvägagångssätt varierar mellan dessa underkategorier, och kan variera från person till person. Likaså varierar innehållet i utbildningar mellan reikins underkategorier, och kan även variera från lärare till lärare. Gemensamt för alla är dock att kanalisera helande reikienergi genom utövarens händer in i mottagarens kropp.

Helande reikienergi uppfattas finnas överallt och kunna kanaliseras även till djur och växter samt skickas till sociala situationer för att förbättra deras förutsättningar, men majoriteten av reikiutövande riktas dock till andra människor (Boräng 2004). I healing genom

handpåläggning ligger reikins fundament, och dess yrkesmässiga potential för utövaren. Därför är det också denna aspekt av reiki som den här uppsatsen kommer att behandla.

I healing genom handpåläggning ligger också fundamentet för den subjektiva upplevelse av andlighet som de svenska reikiutövarna har i samband med tekniken. Mitt fältarbete har lett mig till uppfattningen att just denna upplevelse är den huvudsakliga drivkraften för både reikienergins helande och healerns utövande av reiki. Den subjektiva upplevelsen av andlighet kommer därför att löpa som en röd tråd genom min diskussion, och utgör den här uppsatsens huvudsakliga fokus. Jag kommer att argumentera för den andliga upplevelsens centrala betydelse för de svenska reikiutövarnas användning av tekniken. I min diskussion kommer jag att skilja mellan två olika typer av upplevelse: "allmänandlig" upplevelse och andlig upplevelse direktorsakad av reikihealing.

Syftet med uppsatsen är att försöka skapa en förståelse för subjektiv andlig upplevelse och dess relation till reikihealing. Jag kommer att använda mig av konkreta empiriska exempel för att närma mig en sådan förståelse. Uppsatsen ämnar dock inte att studera några specifika individers specifika subjektiva upplevelser, utan subjektivitet (och andlig upplevelse) som fenomen. Textens diskussion kristalliseras i frågeställningen "På vilket sätt uppstår andlig upplevelse inom reikihealing i Sverige, och hur kan den studeras?"

Subjektiv upplevelse verkar lysa med sin frånvaro i den mesta samhällsvetenskapliga litteraturen om nyandlighet. Det vore dock problematiskt att anta att denna frånvaro nödvändigtvis representerar en kunskapsanomali eller kunskapslucka. Mycket väl kan det vara ett medvetet val att utelämna subjektivitet ur analyser om nyandlighet, för att fokusera på mer samhällsvetenskapligt handgripliga aspekter. Mycket väl kan frågan ställas om antropologi ens borde fokusera på studiet av subjektivitet – är inte gemensamma kulturella former och produkter en nödvändig essens i vår disciplin? Jag tror att svaret är nej. Jag är medveten om, och helt enig med, att subjektivitet är en epistemologiskt svårfångad aspekt. Däremot spelar den subjektiva upplevelsen av andlighet en så pass central roll för svenska reikiutövarns användning av tekniken, och är så pass karaktärsdanande för helandeprocessen, att det vore ett blint våld mot verkligheten att inte inkludera den i en antropologisk studie av reiki. Andra förgreningar av antropologin, kanske framförallt medicinsk antropologi, riktar viss uppmärksamhet mot det subjektiva (se t.ex. Good 1994; Kleinman & Kleinman 1991). Men det handlar då ofta om subjektivitet i förhållande till sjukdom och lidande, socialt eller

ekonomiskt förtryck, postkolonial exploatering m.m. (se Biehl, Good & Kleinman 2007). I likhet med sådan antropologisk litteratur kommer jag, genom det etnografiska studiet av subjektivitet, försöka "explore what matters most in people's lives in the making and unmaking of meaning" (Biehl et al. 2007: 15). Men i min etnografiska kontext kan inte subjektivitet placeras i relation till destruktiva makt- och motståndsrelationer. Det finns föga lidande och förtryck inom reikihealing i Sverige. Jag kommer istället att behandla subjektivitet som en konstruktiv drivkraft och kulturell grundval. För att kunna göra detta kommer jag att applicera en analytisk kombination av antropologi och fenomenologi.

Fenomenologi, enligt nationalencyklopedin, är "läran om det som visar sig för medvetandet". Jag kommer att närma mig den subjektiva upplevelsen av andlighet genom ett fenomenologiskt perspektiv grundat i Maurice Merleau-Pontys arbete (se Merleau-Ponty 2004b; Morris 2012). Jag finner fenomenologi och antropologi vara en användbar och belysande kombination, och jag anser den etnografiska metoden ha en enorm potential för fenomenologi och studiet av subjektivitet. Thomas J. Csordas har skrivit extensivt om kombinationen av antropologi och fenomenologi (se Csordas 1990; 1994; 2002). Genom att skraddarsy en egen sådan kombination kommer den här uppsatsen att aktualisera övergripande frågor om studiet av nyandlighet och subjektivitet.

Disposition

Uppsatsen inleds med en introduktion till reiki, en kortfattad beskrivning av syfte och problemformulering och en presentation av min fenomenologisk-antropologiska agenda. Kapitel 2 presenterar kortfattat mitt fält och dess begränsningar samt min etnografiska metod.

Uppsatsens huvuddel består av två kapitel i vilka empiri, analys och teori tillsammans skapar en argumenterande diskussion kring reiki och andlig upplevelse. Kapitel 3 diskuterar reiki som en medicinsk behandlingsmetod, och applicerar ett fenomenologiskt perspektiv i ett försök att förstå upplevelsen av andlighet. I det söker jag utröna *vad* som händer inom reikihealing och i den andliga upplevelsen. I kapitel 4 diskuterar jag reiki som en teknik med funktionen att frammana andlig upplevelse. Kapitlet söker utröna *hur* frammaning inom reikihealing går till, och använder antropologiska exempel för att belysa dess säregna karaktär. Båda dessa kapitel avslutas med en paragraf som lyfter fram ett fåtal övergripande slutsatser från diskussionen som förts i kapitlet.

I kapitel 5 för jag en avslutande diskussion kring teorin hos uppsatsens två största teoretiska stöttepelare, Maurice Merleau-Ponty och Thomas J. Csordas. Jag presenterar också övergripande slutsatser samt diskuterar självreflexivitet. Kapitlet avslutas med en sammanfattning av uppsatsens centrala diskussion och argument.

2. METOD OCH FÄLT

Min empiri består huvudsakligen av semi-strukturerade intervjuer med reikiutövare, observationer av hälsokliniker⁴ och mottagningsrum för reikibehandling samt böcker, hemsidor, bloggar och tidskrifter skrivna av reikiutövare. Utöver det har ett fåtal reiki-relaterade sammankomster, till exempel Svenska Reikiförbundets årsmöte, utgjort viktiga empiriska bidrag. Alla mina informanter är reikimasters som utövar eller har utövat reiki som yrkesverksamhet. Jag har kommit i kontakt med dem via hemsidor för deras verksamheter eller rekommendationer från andra informanter. Intervjuerna har skett i informanternas hem och/eller mottagningsrum. Jag har inte intervjuat några av utövarnas kunder, men eftersom samtliga utövare i stor utsträckning både behandlar och själva mottager reiki så har även den mottagande aspekten av helandet inkluderats i min empiri.

Majoriteten av Sveriges reikiutövare är medelklasskvinnor i medelåldern. Denna tendens är gällande för nyandliga praktiker i Sverige som helhet (Hornborg 2012: 169). Den speglas också tydligt bland mina informanter, av vilka 72 % är kvinnor i medelåldern. Jag är medveten om homogeniteten bland mina informanter, men skillnaderna jag har kunnat notera i narrativ hos personer av olika ålder och kön har varit försvinnande små.

Om mitt fälts demografiska bredd har varit liten så har dess geografiska bredd varit desto större. Jag har besökt och intervjuat reikiutövare i Malmö, Göteborg, Lidköping, Stockholm, Karlstad, Borlänge, Umeå och Skellefteå. Denna bredd utgör ett belegg för min användning av till synes generaliserande uttryck som ”svenska reikiutövare” eller ”reiki i Sverige”. När jag diskuterar i sådana termer är det, om inget annat anges, till mina egna informanter som jag refererar.

En överväldigande majoritet av mina informanter utövar andra nyandliga tekniker vid sidan av reiki (och för flera är reiki inte deras primära teknik). Mycket samtalstid under intervjuerna har ägnats åt utövandet av andra tekniker. Jag hävdar att den andliga upplevelsen för dessa har

en tillräckligt likvärdig vikt och karaktär för att den här uppsatsens diskussion och argument ska kunna appliceras även på utövandet av andra nyandliga tekniker i Sverige.

Jag har valt att själv utbilda mig i och utöva reiki som en del av min deltagande observation, och har gått kursen Reiki 1 hos en av mina nyckelinformanter. Detta har varit ett självklart val av två anledningar. För det första har jag eftersträvat största möjliga personliga förståelse för den emiska aspekten av mitt fält, mina informanternas upplevda verklighet. För det andra, om jag avser att närma mig en antropologisk redogörelse för subjektiv andlig upplevelse, ser jag det som ett värdefullt verktyg att själv ta del av en sådan upplevelse. Beståndsdelarna av andlig upplevelse – perception, förändrade mentala tillstånd, fysiska förnimmelser – är ofta omöjliga att observera och svåra att fånga med en intervjufråga. Genom att personligen ge mig i kast med den andliga upplevelsen har jag gjort min egen kropp till en empirisk förstahandskälla, vilket har möjliggjort en närmare och mer direkt förståelse för denna upplevelse. Jag kommer att föra en vidare diskussion om självreflexivitet och personlig positionering i kapitel 5.

3. REIKI SOM MEDICINSK BEHANDLINGSMETOD

”Jag trodde ju inte på [reiki] först, men när medicinerna inte hjälpte så började jag prova andra behandlingar.”

I citatet ovan berättar Jenny om en ryggskada som läkarna på Malmö Allmänna Sjukhus inte rådde bot på, varpå hon sökte hjälp av en reikihealer. Hennes erfarenhet är vanlig bland svenska reikiutövare, och många kombinerar flera olika former av healing. Det här kapitlet behandlar reiki ur ett medicinskt perspektiv. De första två paragraferna framför en diskussion av begreppen sjukdom och healing samt vilken form helande genom reiki tar. Den tredje diskuterar andlig upplevelse ur ett fenomenologiskt perspektiv. Men låt oss först betrakta reiki som en del av kulturell kontext som skulle kunna kallas *post-auktoritär*. I dagens Sverige kan två radikalt olika medicinska ontologier, västerländsk biomedicin och nyandlig holistisk healing, övervägas och appliceras på samma patologiska åkomma av samma individ. Med andra ord, ”funkar inte det ena så prova det andra”. Och ontologierna kan vara fler än två. Här blir gränserna suddiga för vad som är sanning, kunskap och legitimitet. Västerländsk biomedicin har inte längre auktoritet över dessa tre begrepp, och ingen annan enskild medicinsk ontologi har övertagit den. Auktoriteten över begreppen är upplöst. Det lämnas åt

individerna att avgöra vad fungerar eller inte, vad som är sant för just henne eller honom. Att *vårdcoach* (se HSF 2012) idag är en yrkestitel är ett exempel på denna subjektifiering av kunskap och legitimitet. Individerna är fria att skraddarsy sin egen sjuk- eller friskvård utifrån ett så stort urval av medicinska ontologier att hjälpen av en *vårdcoach* behövs för att kunna orientera sig bland dem och hitta vad som passar just en själv. En post-auktoritära kontext möjliggör för en ständigt ökande acceptans och spridning av nyandliga tekniker som medicinska behandlingsmetoder. I denna process utmärker sig reiki som en teknik med ett känt namn och talrika såväl som seriösa utövare.

En holistisk sjukdomssyn

Begreppet healing (eller helande) är idag relativt välkänt, men dess innebörd är ofta oklar. Den här paragrafen beskriver *vad* det är som reiki helar, en förståelse som är nödvändig för att förstå vilken innebörd och betydelse som reikiutövare i Sverige lägger vid begreppet healing. Låt oss som utgångspunkt betrakta Arthur Kleinmans klassiska kategorisering av olika typer av sjukdomstillstånd:

DISEASE refers to abnormalities in the structure and/ or function of organs and organ systems; pathological states whether or not they are culturally recognized; the arena of the biomedical model. ILLNESS refers to a person's perceptions and experiences of certain socially devalued states including, but not limited to, disease (Kleinman citerad i Hanegraaff 1998: 43).

Kleinman skiljer alltså ett tillstånd av upplevd, subjektiv sjukdom från ett tillstånd av patologisk, "faktisk" sjukdom. Hanegraaff (1998: 43) utvecklar Kleinmans definition av *illness* till att förutom en psykisk aspekt även inkludera sociala och spirituella sjukdomstillstånd, och hävdar att det är denna typ av *illness* som nyandlig healing behandlar. Både Kleinman och Hanegraaff dikotomiserar begreppen kropp och sinne⁵ i sina distinktioner, samtidigt som de objektifierar kroppen. Kategorin *disease*, enligt konventionell allmän och vetenskaplig diskurs, tillfaller och behandlas av den västerländska biomedicinen, medan nyandliga tekniker oftast förknippas med behandling av sjukdomstillstånd av kategorin *illness*. Svenska reikiutövare uttrycker ofta kritik mot skolmedicinen grundad i just denna delning – skolmedicinens fokus på enbart patologiska sjukdomstillstånd sägs missa en holistisk behandling av hela personen.

Reiki är en teknik som gör anspråk på just ett holistiskt helande av hela personen. Enligt traditionell reiki-diskurs och de svenska utövarnas narrativ är teknikens funktion att behandla

fysiska/ biologiska, psykiska och emotionella åkommor. Macpherson (2008: 56) noterar otillräckligheten i Hanegraaffs koppling av healing till sjukdomskategorin *illness*. Hennes informanter (reikiutövare i Skottland) använder istället termen *dis-ease* för att beskriva vad det är som reiki behandlar (Macpherson 2008: 56). *Dis-ease* betecknar ett tillstånd av kroppslig och själslig disharmoni. Det betecknar en individ som inte är i harmoni med sin "andliga väg".⁶ Det kan ta sig fysiska, psykiska och emotionella former som alla rotar sig i andlig disharmoni. Denna syn på *dis-ease* förekommer ofta hos reikiutövare i Sverige. Enligt den internationellt kända healern Barbara A. Brennan är varje fysiskt symtom på sjukdom eller skada en konsekvens av individens ignorans av andlig disharmoni (Brennan 1987: 7). Denna syn på sjukdomssymtom är också vanlig bland svenska reikiutövare. De förespråkar alltså inte bara en holistisk form av helande, utan har även en holistisk syn på själva sjukdomstillståndet.

Transformation och andlig upplevelse

Denna paragraf beskriver hur ett holistiskt sjukdomstillstånd behandlas, hur reikihealing går till. En viktig skillnad måste först klargöras mellan *helande* och *läkande*. Läkande förstås i den här uppsatsen som eliminering av ett (fysiskt, psykiskt eller emotionellt) sjukdomstillstånd, och därmed en återgång till det tillstånd som individen befann sig i dessförinnan. Helande har en annan temporalitet. Svenska reikiutövare förstår helande (genom reiki) som en process utan ände och mål. Helande kan visserligen ha funktionen att läka tillfälliga sjukdomstillstånd, men framförallt guidar det individen på dennes andliga väg, d.v.s. hjälper denne till personlig och andlig utveckling. Reikimastern Eva berättar att det var reiki som hjälpte henne att träffa sin man, skaffa sitt yrke och återfå sin fysiska hälsa, avslutningsvis noterade att "allt jag har i mitt liv är tack vare reiki". Helandet har i första hand en transformatorisk snarare än en läkande karaktär. En annan informant beskriver reiki som "livets roder, det som får oss att kunna balansera på den där slaka linan". Genom att leda individen framåt på dess andliga väg förändrar och formar reiki individens identitet. Förändringen kan förväntas bestå av överkommande av personliga svårigheter, försoning med gamla konflikter eller barndomstrauman eller insikter om djupare personliga önskemål. Om helande förstås som en process utan ände och mål måste förändringen även förväntas vara kontinuerlig. Här skiljer sig reiki från många former av religiös healing. Csordas (2002: 12) hävdar att tre olika aspekter utgör ett fokus för analyser av religiös healing: *procedure*, *process* och *outcome*. För reikihealing är den tredje kategorin, utfall eller resultat, oskiljaktig från den andra. Process och transformation är resultaten av reikienergins helande. Den

andliga vägen har inget slut. Den kantas istället av kontinuerlig transformation och kontinuerliga andliga upplevelser. Csordas tre begrepp speglar även en annan viktig skillnad mellan religiös och nyandlig healing. Inom många religiösa kontexter är vittnesmålet en fundamental aspekt av helandet: personen som har mottagit healing förväntas vittna om dess (positiva) verkan inför församlingen. Reiki har ingen församling. Det finns ingen given tid, plats eller social plattform där utövaren förväntas redogöra för sin transformation inför andra utövare. Därmed försvinner också relevansen av *outcome* som en egen analytisk term för studiet av reiki och nyandlig healing.

Den andliga upplevelsen är central för helandets verkan. Den fungerar som validering och evidens för reikienergins effekt. I samband med en reikibehandling blir alla extraordinära fysiska och mentala upplevelser, hos både healer och mottagare, manifestationer av en positiv påverkan av reiki på dem båda. Fysiska förnimmelser som syner av blinkande ljus eller plötsliga förnimmelser av smärta och mentala förändringar som ökad avslappning eller en känsla av att lämna sin kropp, ses av utövarna som reaktioner på att reikienergin "går in" i mottagaren och börjar helandet. Många utövare beskriver hur personer som har haft en stark andlig upplevelse vid första reikibehandling blir återkommande kunder. Dock finns också en stark övertygelse bland utövarna om att en andlig upplevelse under en reikibehandling från mottagarens sida inte är *nödvändig* för reikienergins effekt på densamme. För helande i ett långsiktigt perspektiv däremot, är andlig upplevelse omöjlig att kringgå.

Den andliga upplevelsen är central även för helandets transformatoriska karaktär. Den fungerar som ett slags kontrollstation som försäkrar om att reikihealern verkligen utvecklas och rör sig framåt på sin andliga väg. Upplevelserna kan ta formen av allt från direktkontakt med änglar till slumpartade osannolika händelser. De kommer dessutom ofta i en form som inte är direkt knuten till reiki (eller till eventuella andra nyandliga tekniker som personen utövar). De är då vad jag kallar en *allmänandlig* upplevelse. Allmänandliga är de upplevelser som för utövaren har en avgjord andlig karaktär men vars form inte kan knytas till en specifik andlig teknik. Ett empiriskt exempel får illustrera.

Reikimastern Beatrice fick en traumatisk upplevelse när hon, vid att lägga handen på ett fotografi av en försvunnen flicka i en tidning, plötsligt upplevde att hon *var* denna flicka och plötsligt vändades av minnen av flera dagars skräck, förtvivlan och förvirring. Förskräckt ringde hon till den reikimaster som hade utbildat henne och denne "tog över" flickan via

telefon, varpå Beatrice känslösvall ebbade ut. Beatrice tolkade händelsen som att den försvunna flickan behövde bli sedd och dela sina upplevelser med någon, och idag ser hon på den som lärorik för att ha kunnat förstå och förbättra sina andliga egenskaper.

Beatrice och hennes lärares förmåga att "ta över" medvetandet hos den försvunna flickan har inte kunnat läras genom reiki. Ingenstans i teknikens diskurs eller praxis finns förutsättningar för den upplevelse Beatrice fick vid att lägga handen på flickans fotografi. Hennes upplevelse var av en allmänandlig karaktär. Men eftersom Beatrice inte utövar några andliga tekniker förutom reiki, och inte har haft andliga upplevelser före sin kontakt med reiki, måste just reiki i viss mån ändå betraktas som en av upplevelsens förutsättningar. Reiki var en av del upplevelsens kausalitet genom sitt helandes vägledande och transformatoriska karaktär. Beatrice egna tillbakablickande reflektion speglar också tydligt transformation och utveckling.

Hittills har vi sett att till synes klara begrepp som sjukdom och läkande inte låter sig direkt överföras från dominant biomedicinsk diskurs till en svensk reikikontext. Det helande som sker genom reiki upprätthåller en holistisk syn på vad sjukdom är, och det tar formen av transformation och andlig utveckling snarare än att "bara läka". Vi har också sett att reikihealing som transformation knappt kan skiljas från andlig upplevelse; många gånger *är* andlig upplevelse helande. Så hur kan vi då, antropologiskt och epistemologiskt, försöka närma oss denna upplevelse? Nästa paragraf söker besvara frågan om *vad* andlig upplevelse egentligen består i, och är ett epistemologiskt förslag på hur den kan betraktas.

Upplevelsens karaktär

"Vi får inte fråga oss om vi verkligen varseblir en värld, vi måste tvärtom säga: Världen är detta som vi varseblir" (Merleau-Ponty 2004: 54).

För många svenska reikiutövare är det en dröm att reiki ska bli en legitim sjukvårdsbehandling och komma att användas inom skolmedicinen. Bland många finns ett stort intresse för forskning om reiki, de läser vårdvetenskapliga studier om healing och dokumenterar reikibehandlingar för att kunna urskilja mätbara resultat (se t.ex. URL 1). Men strävan efter reikins legitimitet möts ibland av hårt motstånd. Som medicinsk behandlingsmetod är reiki kontroversiell, den bemöts ofta med skepsis från skolmedicinen och kan ofta ge upphov till

kritisk allmän debatt (se t.ex. Wiel-Hagberg 2011). I sådana debatter är det den andliga aspekten, därmed till stor del den andliga upplevelsen, som ifrågasätts eller förnekas.

Det vanligaste argumentet mot healing inom sjukvården som mina informanter möter är att behandlingen inte är vetenskaplig. Argumentet verkar bestå i att bortförklara eventuella verkningar och upplevelser av healing som resultat av placeboeffekt. Flertalet vårdvetare och antropologer har ställt frågan om huruvida healing är effektivt eller inte, placeboeffekt eller ej (se t.ex. Dow 1986; Moss Bjerling 1998; Waldram 2000). Andra har reducerat reikihealing till en social konstruktion (se Hammer 2003: kap. 1). Jag hävdar att sådana frågeställningar angående reikins helande och andliga upplevelse är missriktade. Den andliga upplevelse som reiki ger sina utövare är reell på ett sätt som går bortom frågan om placebo och medicinvetenskaplig mätbarhet. Dess realitet framstår istället genom en fenomenologisk betraktelse av upplevelsen.

Maurice Merleau-Ponty, vars arbete utgör ett fundament i modern fenomenologi, menar att perception är ”fysionomisk” i sin karaktär (Morris 2012: 25, min övers.). Att ett föremål är fysionomiskt innebär för Merleau-Ponty att det ”talar till” våra praktiska förmågor genom att bjuda in till en möjlig handling gentemot föremålet. I min perception av ett piano ”säger” dess tangenter till min hand att trycka ner dem. Jag varseblir alltså pianot med min kropp och med fler än ett av mina sinnen, och pianots tangenter ”utsöndrar mänsklig mening” (de Beauvoir citerad i Morris 2012: 25, min övers.).

Merleau-Ponty illustrerar den här varseblivningen med hjälp av fenomenet fantomlem (*phantom limb*). Begreppet beskriver upplevelsen av att en förlorad kroppsdel fortfarande i viss form är en del av individens fysiska struktur, och noterades först hos amerikanska krigsveteraners förnimmelser av kroppsdelar förlorade i krig. Upplevelsen är fysiologisk, men när den inträffar och vilken form och position den upplevda kroppsdelens tar bestäms av psykiska faktorer (Morris 2012: 57). Fysiologiskt tillstånd och psykisk faktor flätas samman. Detta är en viktig poäng för Merleau-Ponty i det att den kollapsar den kartesiska uppdelningen av kropp och sinne (*mind*). För honom är upplevelsen av en fantomlem inte en representation av den förlorade kroppsdelens, utan *kroppsdelens ambivalenta närvaro* (Morris 2012: 58). Om min arm skulle amputeras förändrar inte det pianotangenternas fysionomi: i min perception av pianot skulle de fortfarande ”tala till” min arms förmåga att trycka ner dem. Armen är närvarande i min varseblivning av pianots tangenter. Samtidigt skulle mina försök

att svara på tangenternas inbjudan vara fruktlösa, i och med att de talar till en kroppsdel som jag inte längre har. Armen har en ambivalent närvaro, den är varken helt närvarande eller helt frånvarande, och min upplevelse av den kan inte hävdas vara antingen fysiologisk eller psykisk. Och att säga att min fantomarm är en *representation* av den förlorade armen skulle innebära att jag *trodde* att den fortfarande fanns kvar, vilket säkerligen inte är riktigt för upplevelsen av en fantomlem (Morris 2012: 58). Jag föreslår att betrakta andlig upplevelse på liknande sätt.

Varje gång som reikimastern Ylva själv mottar reiki känner hon en stark värme på den kroppsdel som reikihealers händer berör. Hon får då också ”en känsla av att hans [healers] händer liksom sjunker in i kroppen”. Hon känner händernas beröring under huden, på insidan av den kroppsdel de läggs på. Upplevelsens intensitet varierar beroende på personen som ger henne reiki. I Ylvas fall är det otillräckligt att hävda att hennes känsla är en representation av andlighet (i form av reikienergi). Vi kan inte förklara upplevelsen med att hon *tror* att healers händer faktiskt befinner sig under hennes hud. Samtidigt känner hon händernas beröring, under huden. Händerna har en ambivalent närvaro inuti hennes kropp. Men Ylvas situation är långt ifrån densamma som ett fall av fantomlem, reikibehandlingen inkluderar inget föremål som i hennes perception av det talar till hennes (bibehållna eller förlorade) praktiska förmågor. Hennes upplevelse kan förstås genom applicerandet av ett fenomenologiskt nyckelbegrepp, Martin Heideggers ”i-världen-varo” (*being-in-the-world*). I-världen-varo är tillsammans med systerbegreppet *Dasein* Heideggers ersättning för termer som subjekt, objekt, människa, värld. Det avser att kollapsa dikotomin subjekt-objekt, och förutsätter att allt medvetande är riktat mot någonting – det finns inget medvetande avskuret från ett objekt (må det vara ett föremål, ett koncept, en varseblivning), och inget objekt existerar frikopplat från medvetande. Subjektets och världens existens är ouplösligt sammanflätade. För Merleau-Ponty är världen inte extern, världen och vi människor är internt relaterade, vi är i-världen-varande (Morris 2012: 13). Inte heller är världen intern då den, som vi ser i exemplet med fantomlemmar, överskrider våra representationer. Existensen av Ylvas upplevelse blir förståelig genom hennes perception och i-världen-varo, där den existerar som en del av henne och världen. Dess existens är alltså inte blott en intern representation, den har en fakticitet i hennes varseblivning av reikihealers händer.

Tro och ambivalens

Det här kapitlet har hävdade att svenska reikiutövare motsäger den konventionella, av västerländsk biomedicin fastslagna förståelsen av begreppet sjukdom. Sjukdom är istället resultatet av andlig disharmoni. Detta förutsätter naturligtvis även en holistisk syn på begreppet *hälsa*, vilket för svenska reikiutövare är likställt med andlig harmoni, att färdas i rätt riktning på sin andliga väg. I likhet med helandet kan alltså även hälsa i den här kontexten förstås som en process utan ände och mål.

Jag har i det här kapitlet även presenterat ett fenomenologiskt betraktande av andlig upplevelse. Ett sådant betraktande särskiljer diskussionen från den traditionella religionsantropologiska diskurs som studerar informanter och deras trosuppfattningar (*beliefs*) (se t.ex. Borhek & Curtis 1975; Durkheim 1995; Turner 1995). Jag hävdar vi bättre kan förstå andlig upplevelse just genom att *inte* betrakta den som bestående av en eller flera trosuppfattningar. Klassisk religionsantropologi har argumenterat starkt, och med rätta, för irrelevansen i huruvida gudar, demoner eller andliga krafter existerar eller inte (se t.ex. Durkheim 1995). Den fenomenologiska diskussion jag har fört i det här kapitlet utökar den irrelevansen till att inkludera huruvida reikiutövarna, och antropologen, tror på reiki eller inte. Även frågor om effektivitet och placeboeffekt blir då irrelevanta. Och avståndstagandet från trosuppfattningar speglas tydligt även hos svenska reikiutövare själva, av vilka många hävdar att tro inte påverkar reikienergins effekt och verkan – vad som är viktigt är istället utövarens eller mottagarens benägenhet att *ta emot* energin (se även URL 2). Att frångå ett fokus på (emiska eller etiska) trosuppfattningar är inte ett argument för existensen eller icke-existensen av helande reikienergi. Däremot kan det hjälpa att belysa den subjektiva andliga upplevelsens centrala roll inom reikihealing i Sverige och legitimera en antropologisk uppmärksamhet för denna upplevelse.

Ett fenomenologiskt perspektiv diskuterar reiki i termer av ambivalens istället för i termer av placebo, illusion och effektivitet. Sistnämnda tre termer är vanliga element i vad mina informanter uppfattar som konventionell kritik mot reiki och andra nyandliga tekniker. Men är verkligen frågan om illusion och placebo var kritikerns sko egentligen klämmer? Neurologen Oliver Sacks har visat hur en optisk illusion av en återställd saknad arm kan "bota" patientens upplevelse av fantomlem (Greenberg 2013: 8). Illusion i sig är en västerländskt vedertagen medicinsk behandlingsmetod. Kanske är det just reikiutövandets ambivalenta sida – som speglas i Ylvas upplevelse, och i det faktum att många utövare är intresserade av statistik och

mätbara resultat av andlighet – som är grunden till mycket skepsis och kritik mot tekniken? En post-auktoritär kulturell kontext möjliggör valfrihet mellan flera legitima alternativ, men möjliggör den kombinationen, eller förnekandet, av dessa alternativ?

4. REIKI SOM TEKNIK

Upplevelser av allmänandlig karaktär är vanliga bland svenska reikiutövare, samtliga av mina informanter har erfarenheter av dem. Trots detta sker den avgjort största delen av deras andliga upplevelser i direkt samband med utövandet av reikihealing (eller vid en reiki-initiering). Reikibehandlingen är den primära scenen för andlig upplevelse. I det här kapitlet utökas den fenomenologiska diskussionen av reiki till att undersöka under vilka former och förutsättningar en andlig upplevelse kan uppstå; *hur* den kan frammanas. Jag behandlar här reiki som *teknik*, i bemärkelsen att vara ett verktyg som fyller funktionen att frammana någonting. Ett exempel från en antropologisk klassiker kan hjälpa att illustrera en frammaningsprocess.

Häxan och Evans-Pritchard

I *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1976) beskriver Evans-Pritchard i vilka situationer, enligt Azandefolket, en vanlig människa kan se en häxa. En häxas själ kan synas om natten, runt midnattstimmarna, svävande genom luften som ett starkt strålande ljus. En natt, under Evans-Pritchards fältarbete, inträffar något märkligt:

I had been sitting late in my hut writing notes. About midnight, before retiring, I took a spear and went for my usual nocturnal stroll. I was walking in the garden [...] when I noticed a bright light passing at the back of my servants' huts towards the homestead of a man called Tupoi. As this seemed worth investigating I followed its passage until a grass screen obscured the view. I ran quickly through my hut to the other side in order to see where the light was going to, but did not regain sight of it. I knew that only one man, a member of my household, had a lamp that might have given off such a bright light, but the next morning he told me he had neither been out late at night nor had he used his lamp. [...] Shortly afterwards, on the same morning, an old relative of Tupoi and an inmate of his homestead died. This event fully explained the light I had seen. (Evans-Pritchard 1976: 11).

Tragiska dödsfall, vassa vapen och kolonialistiska herre-tjänare-relationer åsido, föreslår jag att se på denna etnografiska vinjett i termer av frammaning. Vad som frammanas, både i

Evans-Pritchards syn av en häxas själ och i samband med reikiutövande, är en andlig upplevelse. Frågan vi behöver ställa är *hur* den här frammaningen går till. För Evans-Pritchard måste vissa specifika förutsättningar sammanträffa för att häxan skulle uppenbara sig framför hans ögon: det var mörkt och runt midnattstimmen. Enbart andra häxor kan se det svävande ljuset på andra tider av dygnet (Evans-Pritchard 1976: 11). Inom reiki kan andlig upplevelse ta många olika former för utövare och mottagare. Långt ifrån specifika är förutsättningarna för frammaning breda, suddiga och finns i många kombinationer. Detta gäller framförallt för allmänandliga upplevelser, som i princip kan inträffa närsomhelst och varsomhelst. För en andlig upplevelse som är direkt knuten till och orsakad av reiki finns dock ett flertal faktorer och förutsättningar som återkommer hos svenska utövare. Det handlar då främst om upplevelse under behandling genom handpåläggning, för antingen utövaren eller mottagaren. Två former av upplevelse är vanligast: (1) kroppsliga förnimmelser, såsom stark värme eller kyla, behag eller smärta i olika kroppsdelar; och (2) visuella upplevelser, såsom syner av starka ljus eller vägledande änglar. För att frammana dessa upplevelser har jag identifierat två huvudsakliga kategorier av förutsättningar: (1) faktorer som inger utövaren lugn och avslappning; och (2) allmänandliga stimuli. I nästa paragraf använder jag empiriska exempel för att synliggöra dessa förutsättningar.

Reiki-rummet: en plats för frammaning

Den stora majoriteten av mina informanter är yrkesverksamma, antingen på heltid eller deltid, som reikihealers. Många är enmansföretag, vissa driver hälsokliniker med flera anställda. De flesta hyr ett rum på en hälsoklinik eller har mottagningen i sitt privata hem. Hur mottagningsrummen inreds är viktigt för att skapa rätt förutsättningar för en reikibehandling.

Reikimastern Sofias rum, vilket hon hyr på en hälsoklinik i Stockholm, är ett bra exempel på ett försök att skapa dessa förutsättningar, och en rättvis representation av hur svenska reikimottagningar ser ut. Rummet är omkring 15 m² och har ett stort fönster med fördragna gardiner. En brits står intill väggen där hennes kunder, under flera filter, ligger under behandling. På andra sidan rummet står två fåtöljer med ett litet bord emellan, där Sofia och kunden samtalar efter behandling och eventuellt drar och tolkar kort ur en tarotliknande kortlek. På fönsterkarmen står en stereo som varvar ljudspår med skogsljud och porlande vatten med lugn och minimalistisk, ”avslappnande” musik. På väggen över fåtöljerna sitter fyra affischer som avtecknar människans anatomi i olika kroppsdelar. På fönsterkarmen och på två vägghyllor ovanför britsen står diverse föremål: en Maneki Neko⁷ i guldfärgad plast, en

liten staty av den kristna/judiska ängeln Metatron, en liten Buddhastaty, en yin-yang-symbol i metall, två stearinljus, den tarotliknande kortleken och två små avlånga rosa kristaller (att användas för kristallhealing). Flera av dessa föremål har en ursprunglig andlig betydelse som har gått förlorad eller transformerats i Sofias reikimottagning. En kristen eller judisk tro på änglar är inte förenlig med en buddhistisk tro, eller med kristallhealing. Det är dock inte osannolikt att de olika föremålen finns i rummet just p.g.a. deras ursprungliga andliga betydelse. I mixen av dessa föremål ser vi ett uttryck för den allmänandliga aspekten av reikutövande. Föremålen representerar ett subjektivt meningsskapande av andlighet. Den andliga betydelsen av statyerna av Metatron och Buddha bestämmer Sofia själv, och den är inte nödvändigtvis knuten till varken reiki, kristendomen eller buddhismen. Under vår intervju frågar jag henne varför alla reiki-änglar verkar återfinnas inom kristendomen:

Det är väl bara inom kristendomen som det finns änglar, tänker jag. Att det är där de kommer ifrån, så... Men jag gör ju Angelic Reiki också så [...] då har jag Metatron som är min ärkeängel, alltså den som, ja, vägleder mig.

Metatron och flera andra kristna/judiska änglar förekommer som vägledare i läran och utövandet av Angelic Reiki, men tekniken inkluderar inte någon form av materiella symboler, såsom Sofias staty. Istället fyller statyn funktionen att skapa förutsättningarna för Sofias andliga upplevelser i samband med hennes reikibehandlingar. När jag frågar henne varför föremålen finns i mottagningsrummet får hon tänka efter, och svarar småningom att de får henne att känna sig ”lugn och avslappnad” och förbättrar hennes koncentration på reiki.

I Sofias reikimottagning ser vi tydligt de två kategorier av förutsättningar jag föreslog ovan. Musiken, stearinljuset och de fördragna gardinerna har en rogivande effekt, de skapar en avslappning som gör Sofia mottaglig för andlig upplevelse. Med en avslappnande atmosfär skapad finns sedan en handfull föremål tillgängliga som kan fungera som andliga stimuli för healern (och mottagaren). Änglstatyn kan hjälpa Sofias visualisering av sin ärkeängel Metatron, Buddhastatyn och yin-yang-symbolen kan främja hennes intuition under handpåläggning, Maneki Neko representerar tur och rationellt oförklarliga sammanträffanden, kristallerna representerar en förstärkning av helande energi, och de tarotliknande kortens budskap kan i efterhand ge mening till upplevelser och förstärka dem.

De två berättelser vi hittills har tagit del av – den antropologisk-litterära med Evans-Pritchards syn av häxan och den empiriska med Sofias reikimottagning – illustrerar två situationer där

någonting kan frammanas som annars inte hade varit möjligt. Låt oss försöka applicera samma fenomenologiska resonemang som jag redogjorde för angående reiki och placebo. Vad som är relevant i Evans-Pritchards situation är inte huruvida han som antropolog tror på häxor eller inte, inte heller frågan om det han ser verkligen är en häxa eller inte. På samma sätt blir en effektivitetsanalys av helandet genom reiki missriktad, och att studera reikimottagningens inredning och föremål utan att betrakta i dem relation till den andliga upplevelsen skulle förbise en fundamental aspekt av deras funktion i rummet och orsak att vara där. För faktum är att Evans-Pritchard ser en häxa, och relevant är hur hans varseblivning av häxan går till samt hur den kan frammanas. Och faktum är att Sofia under reikibehandling har andliga upplevelser, relevant är varseblivningen och frammaningen av dem.

Det finns dock en central skillnad mellan de två exemplen som måste tas i beaktande. För att en häxa skulle uppenbara sig för Evans-Pritchard krävdes vissa specifika och fastslagna förutsättningar i omgivningen. Vi kan anta att han inte hade sett häxan om himlen hade varit blå. Reiki, som är en teknik som finns i många olika varianter och vars *modus operandi* kan variera bland utövarna, har som sådan inga specifika fastslagna förutsättningar för frammanandet av andlig upplevelse. Istället handlar det om avslappnande faktorer och allmänandliga stimuli. Vissa utövare använder flera av dessa under sina reikibehandlingar, andra färre. Sofias mottagning är ett belysande exempel på ett "reiki-rum", men de flesta mottagningar har färre andliga föremål och därmed färre stimulanskanaler. Gemensamt för samtliga är dock dämpad belysning, avslappnande musik och en viss form och antal av andliga föremål. Ytterst handlar det alltså om att som utövare tillhandahålla *tillräckligt många* avslappnande faktorer och allmänandliga stimuli för att göra sig mottaglig för andlig upplevelse.

Medlet som mål

Johan Lindquist (2010: 294) noterar i sin etnografi om prostituerade kvinnor på nattklubben Ozon på den indonesiska ön Batam att drogen ecstasy spelar en viktig roll för den sociala interaktionen mellan prostituerad och kund. För dessa kvinnor verkar förbindelsen med ecstasy vara ofrånkomlig (ibid.). Men Lindquist noterar också en kvinna som bara låtsas ta drogen och sedan "spelar" ett ecstasy-rus genom att efterhärma rörelsemönstren hos de drogpåverkade personerna omkring henne. Lindquist menar här att "the only form of impersonation that it is not possible for Sundari to avoid is that of *tripping* on ecstasy" (ibid., kursiv i original). Hur kan vi se på detta exempel i termer av frammaning? Ecstasy är en

nödvändig del av den emotionella (och monetära) ekonomin på Ozon. Men vad som behövs frammanas för Sundari är inte ett ecstasy-rus, utan en situation som möjliggör för henne att bli en del av denna ekonomi. Att ”trippa” är en förutsättning för denna frammaning, men som Sundari själv visar är ”ritualen” att konsumera ecstasy inte helt nödvändig. *Hur* någonting frammanas, vilket var centralt för Evans-Pritchards situation med häxan, är här inte lika viktigt som *att* det frammanas.

Den allmänandliga upplevelsen (se kapitel 3, andra paragrafen) måste också betraktas för att förstå karaktären av den frammaning som sker i samband med reikihealing. I det allmänandligas natur finns ett starkt fokus på form, inte innehåll. Det faktum att en andlig upplevelse genom reiki inte nödvändigtvis behöver kunna anknytas till teknikens diskurs och praxis, vittnar om att upplevelsen i sig är viktigast. *Hur* någonting frammanas är av mindre vikt än *att* någonting frammanas. För att genomgå den personliga transformation som reikihealing syftar till måste den andliga vägen kantas av andliga upplevelser. Så länge dessa har en andlig karaktär är deras innehåll av mindre vikt – enligt svenska reikiutövare varierar innehållet rentav med nödvändighet från person till person – men de måste finnas längs vägen. Denna aspekt av det allmänandliga blir tydlig genom den enorma bredd som innehållet i mina informanternas andliga upplevelser har. Det kan vara alla sorters fysiska förnimmelser, syner av övernaturliga väsen, varseblivning om det förflutna eller framtiden, minnen från tidigare liv, förnimmelser i personens aura eller astralkropp, gudomliga budskap, förändrade sinnestillstånd eller, som i Beatrice fall, andra människors upplevda verklighet.

Att innehållet är av mindre betydelse är en viktig faktor som särskiljer frammaning inom reikihealing från Lindquists exempel från Batam. Sundaris simulering av ecstasy-rus hade ett specifikt mål: för henne att kunna bli en del av Ozons emotionella ekonomi. Vad gäller reiki finns inget mål bortom frammaningen själv. Det är alltså inte bara av mindre vikt *hur* något frammanas, utan också *vad* som frammanas. Den här skillnaden kan noteras även mellan nyandlig upplevelse och andlig upplevelse i en religiös healingkontext. *Vad* som frammanas är ofta centralt inom religiös healing (utdrivande av demoner eller onda andar, botgöring av synd m.m.), men inom reiki är det enda centrala *att* något frammanas. Reiki tar här form som en enormt flexibel teknik där, i Merleau-Pontianska termer, endast frammaningen i sig är nödvändig (*necessary*) och dess form och mål är kontingenta (*contingent*).

Skolning i allmänandlighet

Under de olika utbildningsstegen i reiki (Reiki 1, Reiki 2, reikimasterutbildning och eventuella påbyggnadsvarianter av tekniken) genomgår eleven/utövaren flera initieringar som syftar till att aktivera (eller stärka) elevens förmåga att kanalisera (eller skicka) reikienergi. Eleven får även lära sig teori knuten till tekniken – hur och till vad reiki kan användas, hur dess energi fungerar. En viktig del av utbildningen är också läraren/reikimasterns ”andliga narrativ”. Läraren delger historier om sina personliga andliga upplevelser i samband med reiki, och beskriver hur de flesta personer enligt hans eller hennes erfarenhet reagerar på initiering, reikibehandling och -utövande. Reikimasterns utbildande av eleven inkluderar ett narrativ som orienterar eleven i den andliga upplevelsens allmänna karaktär. Eleven lär sig att andlig upplevelse kan inträffa i olika former och vid olika tidpunkter. Eleven lär sig också att, som Merleau-Ponty hävdar, världen inte är helt extern: subjektet är aktivt i skapandet av mening och fakticitet i sin egen andliga upplevelse. Med andra ord lär sig eleven vilka förutsättningar (situationer, föremål, händelser) som *möjligen* kan frammana en andlig upplevelse. Reikiutbildningarna är ett sätt att göra eleven/utövaren mottaglig för allmänandliga stimuli.

Låt oss återgå till exemplet med häxan och Evans-Pritchard. Förutom frammaningens specifika förutsättningar i omgivningen var det också nödvändigt att Evans-Pritchard *visste* vilka dessa förutsättningar var och kunde identifiera dem. Hade han befunnit sig i hyddan som ovetande turist (d.v.s., hade han haft en annan i-världen-varo) kan vi anta att häxan inte hade uppenbarat sig, även om förutsättningarna hade varit rätt. En reikiutbildning fyller funktionen att utbilda om frammaningens möjliga förutsättningar. På så sätt kan elevens i-världen-varo konfigureras till ett varande där hon eller han är mottaglig för allmänandliga stimuli. Förmågan att identifiera förutsättningar för frammaning är lika viktig som själva förutsättningarnas sammanträffande. Här synliggörs åter den fenomenologiska poäng som min diskussion om fantomlemmar gjorde: subjektets och världens existens är oupplösligt sammanflätade.

Bortom subjektivitet?

Det här kapitlet har behandlat reiki som en teknik för att frammana andlig upplevelse. De olika antropologiska exemplen har tjänat syftet att urskilja en unik form av frammaning i utövandet av reiki. Att göra denna frammaning förståelig är viktig för förståelsen av reikiutövande i Sverige. Beträktandet av villkoren för frammaningens process hjälper oss att

förstå centrala aspekter av utövandet: sättet att inreda en reikimottagning på, rummets betydelse för reikibehandling samt innehållet och vikten av reikiutbildningarna.

Studiet av subjektivitet kan alltså belysa kulturella tekniker och produkter i dagens reikiutövande i Sverige. Framförallt kan det skapa en förståelse för vilken mening reiki har för sina utövare, och vilken mening de själva knyter till olika kulturella produkter. Studiet av subjektivitet har nu lett oss till en diskussion som rör sig *utöver* det subjektiva, en diskussion som kan möjliggöra en förståelse av ett visst fenomen. Csordas (2002: 65-6), i sin diskussion om pingstkyrklig healing, betraktar upplevelser av besatthet av demoner som *preobjektiva*, d.v.s. ”direktupplevda” genom subjektets kroppsliga varseblivning, före all möjlig konceptualisering eller kulturell förståelse av upplevelsen. Den andliga upplevelsen i samband med reiki förstås på samma sätt i mitt föregående kapitel. Men denna förståelse leder oss även bortom studiet av det blott subjektiva, in i den konceptualiserade och kulturella världen. Csordas (2002: 54) menar i linje med detta att “an approach grounded in participants’ own experience and perceptions of change may arrive at a more pragmatic conceptualization of healing as a cultural process.” Det här kapitlet har visat att studiet av svenska reikiutövares (preobjektiva) andliga upplevelser kan leda till en förbättrad förståelse av healingprocessen och de kulturella produkter som används i den.

5. AVSLUTANDE DISKUSSION

”Allt är energi”

Från min diskussion om den allmänandliga upplevelsen (kapitel 3, andra paragrafen) kan vi dra en slutsats om det allmänandligas natur. I den ligger inte bara händelsen att uppleva vissa fysiska förnimmelser eller mentala tillstånd. Det allmänandliga inkluderar också en benägenhet att kategorisera vissa händelser och upplevelser som just andliga, en benägenhet att i extraordinära händelser urskilja ett kausalt samband med reikienergi. Vikten av en sådan benägenhet synliggörs i svenska reikiutövares nedtonande av trosuppfattningar och betonande av en förmåga och vilja att ta emot reikienergi. Benägenheten att tematisera händelser och upplevelser som andliga manifesteras i en fras som under många intervjuer yttrades likt ett mantra av mina informanter: allt är energi. "Allt är energi" representerar en uppfattning om att

världen, och allt vad den innehåller, består av fysiska, mentala och andliga energier. Denna uppfattning tillskriver ett kausalt samband med andlig energi (t.ex. reikienergi) till rationellt oförklarliga händelser och extraordinära upplevelser. Den representerar också en enormt flexibel och subjektifierad syn på hur ”andlig energi” fungerar. För reikimastern Monika betyder ”allt är energi” att det finns ”ett överflöd av allt” och att ”vi väljer vad vi vill uppleva obegränsat av”, en uppfattning vars innehåll är återkommande hos mina informanter. ”Allt är energi” är kristalliseringen av en ontologi, karakteriserad av allmänandlighet, vars specifika förutsättningar och innehåll varje individ är fri att själv konstruera. Reiki är en teknik som, genom att frammana det allmänandliga, gör utövaren *benägen* att konstruera den.

Individens stora ”andliga valfrihet” är ett tema som är väl behandlat av sociologiska och antropologiska studier (se Hammer 2004; Hanegraaff 1998; Heelas & Woodhead 2005; Hornborg 2012). Dock förbiser dessa studier den subjektiva andliga upplevelsen i relation till utövande, individualism och valfrihet inom nyandliga tekniker. Vid att betrakta allmänandliga upplevelser som delvis fränkopplade från reiki, borde relevansen av andlig upplevelse som studieobjekt kunna utökas till flera andra nyandliga tekniker. Den här uppsatsen har visat att subjektiv andlig upplevelse – mer specifikt hur den varseblivs, frammanas och tematiseras av svenska reikiutövare – ligger till grund för hur utövandet av tekniken tar form. Den ligger till grund för hur utövarna konstruerar sin andliga ontologi.

Andlig upplevelse som existentiell grund

I sin inflytelserika essä *Embodiment as a Paradigm for Anthropology* (1990) grundar Csordas sitt paradigmbygge i en sammanfogning av Merleau-Pontys diskussion om perception och preobjektivitet, och Bourdieus begrepp *habitus*. I relation till fysiska manifestationer av andlig upplevelse genom pingstkyrklig healing menar Csordas att

The preobjective element of this [healing] process rests in the fact that participants, like the informant quoted, experience these manifestations as spontaneous and without preordained content. The manifestations are original acts of communication that nevertheless take limited number of common forms because they emerge from a shared habitus (1990: 15).

I tillägg till att se på andlig upplevelse som preobjektiv identifierar Csordas alltså ett gemensamt habitus som begränsar den andliga upplevelsens former. Hans teoretiska kombination blir ett problematiskt analytiskt verktyg för en studie av reikihealing i Sverige.

Reiki är en teknik utan social organisation, utan doktriner och utan gemensamt fastslagen praxis. Den typ av habitus vi möjligen kan prata om berör reikiutövaren som svensk, som kvinna eller man, som medelklass – inte som reikiutövare. Csordas paradig är användbart och belysande, men det måste modifieras för att kunna appliceras på en svensk reikikontext. På grund av subjektiviteten och variationen som definierar teknikens utövande och de upplevelser detta frammanar, manifesteras andlig upplevelse här *inte* i relation till ett gemensamt habitus. Konstruktionen av en reikihealers ”socialt informerade kropp” (Bourdieu 1977: 124, min övers.), på vilken habitus ingraveras, har en avsevärt annorlunda temporalitet än vad Bourdieus teori ger utrymme för. Reikihealers socialt informerade kropp är inte resultatet av en lång strukturell process under en livstid eller en uppväxt. Den konstrueras istället i samband med en reikiutbildning – d.v.s. över en helg och under vissa av många möjliga utbildningsvillkor. Åter tar reiki form som en enormt flexibel och subjektifierad teknik, och det antropologiska studiet av andlig upplevelse inom reikihealing blir en etnografi utan *ethos*.⁸

I en kontext så karakteriserad av flexibilitet och variation menar jag att den andliga upplevelsen kan förstås som ”the existential ground of culture and self” (Csordas 1994). Genom att erkänna en fenomenologisk realitet i andlig upplevelse genom reiki och sätta denna i relation till healing som transformation (se kapitel 3), kan vi se på andlig upplevelse som grunden från vilken subjektet kan konstruera sin identitet som reikiutövare. Och genom att studera frammaningen av andlig upplevelse genom reikiutbildning och användningen av allmänandliga stimuli (se kapitel 4), kan vi se på andlig upplevelse som grunden från vilken kulturell mening skapas och knyts till kulturella produkter, och från vilken reikins praxis konstrueras. Inom reikihealing i Sverige är subjektiv andlig upplevelse den existentiella grunden för teknikens praxis och utövarens identitet som healer.

Men för Csordas är det inte andlig upplevelse utan *kroppen* som är ”the existential ground of culture and self”, hans resonemang grundar sig i det paradig av förkroppsligande (*embodiment*) han själv tidigare föreslog i sin inflytelserika essä. För mig är andlig upplevelse till stor del bestående av, men inte begränsad till, kroppen eller förkroppsligad upplevelse. Inför varje gång det senaste året som reikimastern Eric har flugit, har han ”skickat” reikienergi till flighten. På varje flight har han funnit sig själv sittande ensam på en tom rad i ett annars fullsatt flygplan, något han till fullo krediterar reikienergins verkan. Bakom Eric's resonemang finns allmänandlighetens epitet ”allt är energi”, vilket representerar en benägenhet att

tematisera som andlig upplevelse även externa händelser som inte är direktupplevda av det kroppsliga subjektet. Andlig upplevelse har potential att manifesteras sig bortom det förkroppsligade. Sådana externa händelser utgör dock en liten del av de andliga upplevelser mina informanter beskriver, en överväldigande majoritet sker (frammanas) under reikiutövande. Kroppen är nära kopplad till andlig upplevelse, och att ägna för lite analytisk uppmärksamhet åt kropp och förkroppsligande är en orättvisa som den här uppsatsen gör sig skyldig till. Studiens omfattning och uppsatsens längd är för ringa för sådan uppmärksamhet, men jag är övertygad om en enorm potential för framtida studier av reiki (eller andra nyandliga tekniker) att studera kroppsliga och förkroppsligade aspekter av utövandet.

Csordas förkroppsligande-paradigm kan ses som grundat i en mer traditionell form av antropologi, där antropologen (Csordas) studerar en grupp människor (en pingstförsamling) och konstruerar en teori som beskriver denna grupp (ett paradigmbygge med preobjektivitet och habitus som fundament). Det är en etnografi *med* etnos; gemenskap, utanförskap och tillhörighet är centrala aspekter i en religiös församling. Men vad händer med ett begrepp som tillhörighet i en kontext där hyllandet av individens särart och suveränitet är gemenskapens kärna? Vad händer med etnos och habitus när den enda begränsningen för reikins form och innehåll verkar vara regeln om gränslöshet? Endast som ett analytiskt verktyg kan fenomenologin kan hjälpa oss att förstå andlig upplevelse inom reikihealing, inte som del i ett övergripande teoribygge. Här aktualiseras frågan om vad som egentligen särskiljer reiki från andra tekniker, om utövandet i grunden handlar om subjektivitet och flexibilitet. Om frammaningsprocessen handlar om frammaning *per se* snarare än vad som frammanas och hur det går till, måste en viktig fråga ställas: Hur kan vi känna igen reiki när vi ser det? Och teknikens utövande må vara flexibelt, men det har en gemensam kärna bestående av handpåläggning, avslappnande miljö och uppfattningen om en helande, allestädes närvarande reikienergi. Dessa element är lika fundamentala som oundvikliga för samtliga av mina informanters utövande av reiki. Men låt oss också minnas Beatrice upplevelse av att "ta över" en försvunnen flicka vid att lägga handen på ett fotografi. För Beatrice själv var händelsen otvivelaktigt kopplad till reiki (hon utövar dessutom inga andra nyandliga tekniker), men inget element från reikins gemensamma kärna fanns med. Samma sak gäller för Eric's spatiala flygresor. Ovanstående fråga måste även ha ett kompletterande svar: i vissa situationer, nämligen vid allmänandliga upplevelser, kan vi faktiskt inte känna igen reiki när vi ser det. Inte förrän någon benämner det som reiki och knyter en särskild mening till vad som händer.

"Tillbaka till sakerna själva"

What then have we learned from our examination of the world of perception? We have discovered that it is impossible, in this world, to separate things from their way of appearing. (Merleau-Ponty 2004b: 94)

Ovan citerade fenomenologiska ståndpunkt representerar en mellanväg som i olika former har färgat mitt sätt att analysera min empiri och skriva den här uppsatsen. Jag har inte betraktat mina informanternas berättelser av andlighet som varken faktiska eller fiktiva, inte heller som speglingar av vissa trosuppfattningar. En fenomenologisk förståelse av reikiutövande frångår en etisk abstrahering av utövandet till självbekräftelse av social moral och solidaritet (Durkheim 1995), till ekonomisk-rationella konsumtionsstrategier (Brodin 2001), eller till manifestationer av västerländsk individualisering (Heelas & Woodhead 2005). Lika mycket frångår det en epistemologisk acceptans att positiv, helande reikienergi flödar genom utövarens händer och mottagarens kropp. Vad jag har försökt göra är istället att låna ett öra till Edmund Husserls fenomenologiska stridsrop "back to the things themselves": att studera *vad* det egentligen är som händer i reikihealing och vid upplevelser av andlighet, med förståelse för att det som händer inte kan skiljas från det sätt det framträder på. Evans-Pritchards syn av en häxas själ, liksom Ylvas förnimmelse av healerns händer inuti kroppen, kan inte skiljas från den form de tog eller de förutsättningar under vilka de inträffade. I linje med detta, och med den allmänandliga aspektens genomsyrande roll inom reikiutövande i Sverige, har den här uppsatsen även visat att det som frammanas inte kan skiljas från det sätt det frammanas på.

Självreflexivitet

Fenomenologin som mellanväg har färgat även min etnografiska metodologi. Clifford Geertz (1974) diskuterar spänningen mellan det etiska och emiska som en central problematik för antropologen i fält. En etnografi begränsad till det etiska lämnar antropologen fångad i abstraktioner och fackspråk, medan en begränsning till det emiska lämnar antropologen fångad i det omedelbara och inhemska (Geertz 1974). För Evans-Pritchard betyder detta att hans etnografi om Azandefolket inte får vara "an ethnography of witchcraft as written by a witch, nor [...] an ethnography of witchcraft as written by a geometer" (Geertz 1974: 29). För egen del får min etnografi inte vara skriven varken av mig som reikihealer, eller av mig som geometriker. Ett fenomenologiskt avståndstagande från den rent etiska sfären såväl som den rent emiska har varit mig till hjälp i denna balansgång. Det har varit ett självklart val att själv

utbilda mig i och utöva reiki. Det har tjänat syftet att förstärka kontakten med mina informanter, fördjupa mig i studiet av andlig upplevelse och undvika en etnografi för "experience-distant" (Geertz 1974: 28). Yrkandet på trosuppfattningens irrelevans har också varit en viktig vägledare för mitt personliga engagemang i reiki, och jag har betraktat mina egna upplevelser av andlighet enligt det fenomenologiska perspektiv jag uttrönade i kapitel tre. En svävande känsla av att lämna min fysiska kropp under en initiering i tibetansk reiki på en bar i Sundbyberg har (vad gäller trosuppfattning) måhända varit en förbluffande och tankeväckande upplevelse för mig som privatperson, men inte som antropolog. För Geertz (1974) är mellanvägen mellan det etiska och emiska en förståelse för, och avkodning av, kulturella symboler observerade hos informanterna. För mig är den ett fenomenologiskt förstoringsglas över subjektiv upplevelse av andlighet – både mina informanters och min egen.

Sammanfattning

Den här uppsatsen har behandlat den nyandliga tekniken reiki, med ett fokus på de andliga upplevelser som förekommer i samband med utövandet av denna teknik. Jag har försökt att, med fenomenologins hjälp, förstå vad som händer vid andlig upplevelse, och på vilket sätt reikiutövande frammanar den. Vi har sett hur subjektiv andlig upplevelse dels har en fenomenologisk fakticitet för subjektet, dels är grunden som definierar reikiutövande i Sverige. I kapitel 3 såg vi andlig upplevelse som transformation och identitetsskapande. Den driver och bekräftar utövarens vandring på den andliga vägen (och skapar därmed ett tillstånd av hälsa). I kapitel 4 såg vi andlig upplevelse som reikis kulturella kärna. I relation till denna upplevelse konstruerar svenska reikiutövare teknikens praxis. I relation till denna skapar och knyter de mening till kulturella produkter. Vi såg att subjektivitet och flexibilitet ligger i hjärtat av frammaningsprocessen inom reikihealing, att specifika förutsättningar och resultat är av mindre vikt än frammaningen i sig.

Reikins fundamentala subjektiva och flexibla aspekt synliggörs också genom vad jag har kallat "allmänandlighet". I det allmänandliga expanderar potentialen för vad som är en andlig upplevelse till i princip det oändliga. Likaså expanderar möjligheterna för vad som kan frammana andlig upplevelse, till i princip det oändliga. Den allmänandliga aspekten (och de svenska reikiutövarnas stora nyandliga repertoar) bär också på en eventuell potential för den här uppsatsens perspektiv att kunna appliceras i studier av andra nyandliga tekniker.

Den här uppsatsen har även visat att subjektiv andlig upplevelse är central för svenska reikiutövares verklighet, att den är "what matters most in [these] people's lives in the making and unmaking of meaning" (Biehl et al. 2007: 15). Min diskussion har visat klara belägg för såväl möjligheten som nödvändigheten för samhällsvetenskaplig forskning om nyandlighet att fokusera på subjektiv upplevelse. Mer än så har den andliga upplevelsens fenomenologiska fakticitet lämnat subjektivitet som en lika handgriplig samhällsvetenskaplig aspekt som någon annan.

Slutnoter

1. Begreppet andlighet förstås i den här uppsatsen som uppfattningen om, eller upplevelsen av, övernaturliga krafter och/eller väsen – inom eller utanför en organiserad religion. Begreppet nyandlighet förstås som mer specifikt. Det betecknar andlighet i en icke-religiös kontext och som knuten till utövandet av andliga tekniker (huvudsakligen olika former av healing, shamanism, meditation och medialitet).
2. Ordet energi, såsom det används i den här uppsatsen och av reikiutövare i Sverige, skiljer sig i betydelse från hur ordet används i en naturvetenskaplig kontext. Energi förstås här som "ande" eller andlig kraft.
3. Enligt konventionell reikipraxis måste varje utövare initieras i tekniken för att kunna använda den. Initiering sker genom att en reikimaster artikulerar och gestikulerar japanska ord och symboler knutna till reiki. Syftet är att "öppna kanalerna" hos utövaren så att denne kan kanalisera reikienergi genom sin kropp.
4. Ordet hälsoklinik förstås i den här uppsatsen som en grupp utövare av olika alternativ- eller komplementärmedicinska tekniker inom en gemensam verksamhetsram. Vanliga inom sådana hälsokliniker är reikiutövare, naprapater, zonterapeuter, samtalsterapeuter, massörer m.fl.
5. Ordet sinne syftar i den här uppsatsen till engelskans *mind* och dess innebörd i den kartesiska dikotomin *body-mind*.
6. Att gå (eller vandra, färdas) på sin andliga väg är ett uttryck för personlig och andlig (positiv) utveckling.
7. Maneki Neko är en prydnadskatt med batteridriven vinkande tass med ursprung i Japan, som ofta syns i skyltfönster och butiker och sägs bringa lycka och tur.
8. En studie av reiki med annat fokus än subjektivitet och upplevelser, skulle möjligtvis kunna göra större nytta av habitusbegreppet. Det finns gemensamma aspekter hos svenska reikiutövare (72% av mina informanter är medelålders kvinnor), måhända kan ett gemensamt habitus appliceras i en studie av vilka personer som söker upp reiki och varför. Detta ligger dock utanför den här uppsatsens räckvidd och intresse.

Referenslista

- Biehl, João, Byron J. Good & Arthur Kleinman (2007). Introduction: Rethinking Subjektivit y. I *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, Biehl, João, Byron J. Good & Arthur Kleinman (red.). Berkeley: University of California Press.
- Brennan, Barbara A. (1987). *Hands of Light: A Guide to Healing Through the Human Energy Field*. New York: Random House Group, Bantam Press.
- Borhek, James T. & Richard F. Curtis (1975). *A Sociology of Belief*. New York: Wiley Press.
- Bor ng, Kajsa Krishni (2004). *Reiki*. V ster s: Ica
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brodin, Jenny-Ann (2001). *Religion till salu?: en sociologisk studie av New age i Sverige*. Diss. Stockholms Universitet, 2001.
- Csordas, Thomas J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. I *Ethos*, Vol.18: 1, 5-47.
- Csordas, Thomas J. (1994). Introduction. I *Embodiment and experience: The existential ground of culture and self*. Thomas J. Csordas (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. (2002). *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dow, James (1986). Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. I *American Anthropologist*, Vol. 88, 56-69.
- Durkheim,  mile (1995 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1976 [1937]). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Geertz, Clifford (1974). "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. I *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol.28: 1, 26-45.
- Good, Byron J. (1994). *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press
- Greenberg, Michael (2013). The Hallucinators Among Us. I *The New York Review of Books*, Vol.30: 6.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New Age Religion and Western Culture*. New York: State University of New York Press.
- Hammer, Olav (2003). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Brill Academic Publishers.

Hammer, Olav (2004). *På spaning efter helheten: NEW AGE, en ny folktro?*. Andra utg. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden: Blackwell Publishing.

Hornborg, Ann-Christine (2012). *Coaching och lekmannterapi: en modern väckelse?*. Stockholm: Dialogos Förlag.

Hälso- och sjukvårdsförvaltningen (2012). *Aktiv hälsostyrning med vårdcoacher inom SLL*. Stockholms läns landsting.

Kleinman, Arthur & Joan Kleinman (1991). Suffering and its professional transformation: toward an ethnography of interpersonal experience. I *Culture, Medicine and Psychiatry*, Vol. 15: 3, 275-303.

Lindquist, Johan (2010). Putting Ecstasy to Work: Pleasure, Prostitution and Inequality in the Indonesian Borderlands. I *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 17:2-3, 280-303. London: Routledge.

Macpherson, Judith (2008). *Women and Reiki: Energetic/Holistic Healing in Practice*. London: Equinox.

Merleau-Ponty, Maurice (2004). Vad är fenomenologin? I *Lovtal till filosofin: essäer i urval*, 41-60. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag symposion.

Merleau-Ponty, Maurice (2004b). *The World of Perception*. New York: Routledge.

Moss Bjerling, Gun (1998). *Healing som omvårdnad: ett komplement inom den etablerade vården?*. C-uppsats, Vårdhögskolan i Borås.

Morris, Katherine J. (2012). *Starting with Merleau-Ponty*. London: Continuum International Publishing Group.

Turner, Victor (1995 [1969]). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Waldram, James B. (2000). The Efficacy of Traditional Medicine: Current Theoretical and Methodological Issues. I *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 14, 603-625.

Wiel-Hagberg, Eva-Christina (2011). Politiskt aktiv sjuksköterska vill se healing i vården. I *Borås Tidning*, 2011-03-14. URL: [http://www.bt.se/nyheter/boras/politiskt-aktiv-sjukskoterska-vill-se-healing-i-varden\(2359807\).gm](http://www.bt.se/nyheter/boras/politiskt-aktiv-sjukskoterska-vill-se-healing-i-varden(2359807).gm) Senast sedd 2013-05-23.

URL 1: <http://www.reikiterapeuterna.se/> Senast sedd 2013-05-23.

URL 2: <http://www.kansla.nu/> Senast sedd 2013-05-23.